تمييز، مجلّة تاريخ الأفكار العلميّة والفلسفيّة
ⵜⴰⵎⵢⵉⵣ, ⵜⴰⵖⵓⵔⵉⵜ ⵏ ⵓⵎⵣⵔⵓⵢ ⵏ ⵜⵓⵏⵖⵉⵎⵉⵏ ⵏ ⵜⵎⵙⴰⵙⵙⴰⵏⵉⵏ ⴷ ⵜⴼⵍⵙⴰⴼⵉⵏ
Tamyīz, Journal of History of Scientific and Philosophical Ideas
Tamyīz, revue de l'histoire des idées scientifiques et philosophiques
Volume 01 Issue 01 (March 2024): 255–267

مقاربة جديدة لتاريخ 'الفلسفة في العالم الإسلامي'

قراءة للمجلّد الرابع حول 'الفلسفة الحديثة والمعاصرة' من إصدار أنكه فون كوگلگن[1]

محمد التركي

جامعة تونس الأولى، تونس (سابقا)

Mohamed Turki
Tunis I University, Tunis (formerly)
Email: med_turki_tunis@yahoo.fr

إنّه لمن دواعي الفرحة والامتنان أن يجد الجمهور الألماني المطّلع على الفلسفة بين يديه مرجعا جديدا لتاريخ **الفلسفة في العالم الإسلامي** يشمل جميع المراحل التي مرّت بها منذ نشأتها وحتّى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. فبعد أكثر من قرن عن صدور الطبعة الأولى من **المعتمد في تاريخ الفلسفة** (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*) الذي قام بنشره لأوّل مرّة فريدريش أوبرفيغ (Friedrich Ueberweg) عام 1863، والذي يعتبر مرجعا أساسيا لتاريخ الفلسفة باللغة الألمانية، بادرت دار شفابه للنشر ببازل عام 1983 بتجديد هذه الموسوعة الثمينة في أربعين مجلّدا من بينها أربعُ مجلدات تخصّ **الفلسفة في العالم الإسلامي**

[1] صدر عن دار شفابه للنشر، بازل (سويسرا)، 2021. انظر:
Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie in der islamischen Welt, 19. und 20. Jahrhundert: Türkei, Iran und Südasien, Band 4/2, Herausgegeben von Anke Kügelgen (Basel: Schwabe Verlag, 2021).

بإشراف المستشرق الألماني والأستاذ بجامعة زوريخ أولريش رودلف (Ulrich Rudolph). وقد تمَّ الى حد الآن طبع المجلّدين الأولين من **الفلسفة في العالم الإسلامي** سنتي 2012 و2021 والتي أشرف على تحريرهما أولريش رودلف في حين تكفّلت المستشرقة الألمانية والأستاذة بجامعة برن بسويسرا أنكه فون كوگلگن (Anke von Kügelgen) بإصدار المجلّد الرّابع في جزأين عام 2022. وقد ضمّ هذا المجلّد 1480 صفحة وتضمَّن عرضا وافيا لتاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في **الفضاء اللغوي العربي** (ج1) **وتركيا و إيران وجنوب آسيا** المسلمة (ج2)، وذلك ابتداءً من القرن التاسع عشر وصولا إلى نهاية القرن العشرين. وسيصدر المجلّد الثالث الذي يعرض الفلسفة في العالم الاسلامي من القرن الثالث عشر حتّى نهاية القرن الثامن عشر تقريبا، ويشرف على تحريره الأستاذ رودولف.

إنّ ما يلفت النّظر في هذا العمل الضّخم والدقيق هو أوّلا المجال الواسع الذي حازته "الفلسفة في العالم الإسلامي" ضمن هذه الموسوعة الجديدة حيث ضمّت أربع مجلّدات في حين أنّها لم تحتلّ في طبعة أوبرفيغ الأولى سوى بعض الصّفحات. هذا التحوّل في المنظور الغربي عموما والألماني خصوصا إزاء **الفلسفة في العالم الإسلامي** والاهتمام بها أكثر من ذي قبل ينمّان عن تغيُّر في عملية التلقّي وعن محاولة الخروج عن المركزية الأوروبية التي هيمنت لعقود عدة – ولاتزال - على الفكر الغربي عامّة والبحث الفلسفي في ألمانيا خاصّة. والدليل على ذلك هو إدخال هذه الفلسفة كمادة تُدرّس في بعض أقسام الفلسفة في حين كانت منحصرة في معاهد الدّراسات الشرقية والإسلامية، ولا يمكن أن ننكر هنا أهمّية الدور الذي قامت به الفلسفة التثاقفية في إنجاز هذا التحوّل.

ومقارنة بما نشر الى حدّ الآن عن **الفلسفة في العالم الإسلامي** في الغرب، ينفرد هذا العمل الثريّ، ثانيا، بتغطية كامل المراحل التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة في الأراضي الإسلامية منذ القرن الثامن ميلادي (الثاني هجري) بعد أن انفتح الإسلام على الثقافات الأخرى عن طريق الترجمة، ثمّ ترعرعت مع ثلّة من الفلاسفة كالكندي والفارابي وأبي بكر الرازي ومسكويه وإخوان الصّفا في القرنين التاسع والعاشر ميلادي (الثالث و الرابع هجري) ووصلت إلى أوجها فيما بعد مع ابن سينا والغزالي في الشرق وابن باجة وابن طفيل وابن رشد في الغرب الإسلامي فيما بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر ميلادي (القرنين الخامس والسابع هجري) قبل أن تتراجع لفترة زمنية لتعود للظهور مرّة أخرى مع الفلسفة الإشراقية للسّهروردي ونظرية التاريخ لابن خلدون في القرنين

الرّابع عشر والخامس عشر ميلادي (القرنين الثامن والتاسع هجري) وفلسفة الوجود لدى مُلاّ صدرا في القرن السّابع عشر (القرن الحادي عشر هجري) ثمّ تستأنف مسارها من جديد خلال القرنين الماضيين، أي التاسع عشر والقرن العشرين ميلادي (القرنين الثالث عشر والرابع عشر هجري).[2]

يُركّز المجلد الرّابع حول **الفلسفة في العالم الإسلامي** الذي هو موضوع هذه المراجعة، تاريخيّا على القرنين الأخيرين، وجغرافيًا على البلدان الناطقة بالعربية وبالعثمانية والتركية والفارسية والأردية. في هذه المجالات الثقافية تمّ ترسيخ الفلسفة بشكل خاص في المؤسسات الإسلامية والجامعات الحكومية، وكذلك خارج الأوساط الأكاديمية، وبشكل رئيسي عن طريق وسائل الإعلام المطبوعة والمرئيّة جُزئيّا. هذا وقد تشكّلت مجموعة دولية من المؤلفات والمؤلفين لعرض تعاليم الفلاسفة والتّيارات الفلسفية (مثل الفلسفة الوضعيّة، والتجريبية، والمنطقية، والتفكيكية والاجتماعية إلخ.) والمدارس (مثل مدرسة إصفهان حول فلسفة الوجود لمُلّا صدرا والمدرسة الرّشدية الجديدة). إضافة إلى ذلك وقع تقديم الحجج الرئيسية للنقاشات الهامّة التي تبلورت خلال هذه الفترة التاريخية كتلك المتعلقة بالأصالة والحداثة وعلاقة الدين بالدّولة وطبيعة السّلطة السّياسية وكذلك بالتسامح وقضايا التنوع الثقافي والاجتماعي. كما ذكرت أغلب المساهمات حول البحث التربوي ووقعت الإشارة بدقة إلى المصادر والمراجع بالنسبة لكلّ مفكّر حصل ذكره أو مبحث تمّت دراسته. وجدير بالتنويه هنا بالجهد البيبليوغرافي الرّصين الذي قام به المشاركون والمشاركات، وهو نادر أن نعثر عليه في أعمال أخرى.

قدّم الباحثون أيضا ضمن هذا المجلّد الرّابع جملة من الدّراسات التي شملت عروضا فردية للفلاسفة الذين ساهموا في النهضة الفكرية سواء في العالم العربي أو تركيا وإيران أو جنوب آسيا المسلمة، مع ذكر التوجّهات الفلسفية والعلمية التي تشكّلت معهم. من بين هؤلاء الباحثات والباحثين الذين ساهموا في إنجاز هذا العمل الموسوعي الضّخم نذكر أنكه فون كوگلگن التي أشرفت على إصدار المجلّد وشاركت بصفة فعّالة في تغطية قسم واف من الجزء الأول، وسرحان ذويب الذي شارك بفعالية لا تقلّ شأنا عنها في تقديم أغلب الفصول والدّراسات حول المتفلسفة العرب. كما قدّم لأوّل مرّة بلغة أوروبية فلاسفة وفيلسوفات لم تشملهم المراجع السّابقة لتاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي وتوقف عند أهمّ أعمالهم.

---

[2] لمعرفة المزيد حول مضمون المجلّدات الأربعة، انظر التقديم الذي نشر في **المجلّة السعودية للدراسات الفلسفية**، العدد الأوّل، مارس (2021):203—209، تحت عنوان: **تاريخ جديد للفلسفة في العالم الإسلامي** لأنكا فون كوجلجن وأولريش رودلف.

إلى جانبهما اهتمّ سعيد أوزرفارلي (Sait Özervarli) وكريستوف هرزوغ (Christoph Herzog) بالمجال المعرفي خلال الحقبة العثمانية وتطوّر الفكر الفلسفي في تركيا منذ بداية القرن العشرين، واختصّ كلّ من رومان زايدل (Roman Seidel) وكتايون أميربور Katajun (Amirpur) بالجانب الايراني في حين أشار يان بيتر هارتونغ (Jan-Peter Hartung) إلى عملية تقبّل التراث الإسلامي في جنوب آسيا ونشوء السّجال الفلسفي إثر الاستعمار البريطاني ودور الحركة الفكرية الأنجلو- سكسونية في تغذية الحوار الثقافي الذي نشأ هناك.

يضمُّ الجزء الأوّل من المجلّد الرّابع الذي خُصّص للعالم الناطق باللغة العربيّة مقدّمة وثلاث فصول. في المقدّمة قامت أنكه فون كوگلگن بعرض المبادئ الأساسية التي تبنّاها مشروع الدّراسة والمتمثلة في أنّ التفكير الفلسفي يأخذ أشكالا مختلفة في التعبير ويشمل مجالا واسعا من التصوّرات الفكرية التي تتغيّر حسب السّياقات التاريخية والاجتماعية. كما أشارت إلى أنّ تقبّل الأفكار الغربية الحديثة من قبل المثقفين العرب والايرانيين والأتراك خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد أثّر بصفة فعّالة على تطوّر فكر هؤلاء المثقفين حيث خلق شرخا لديهم في مسالة التعامل مع التّراث ومواجهة الحداثة (ص. XXII). وقد تمخّضت عن تلك المواجهة نزعات فكرية مختلفة، بعضها تقدُّمية أو قومية وأخرى ليبرالية أو اشتراكية. كما استوجبت الدّراسة التحرّر من هيمنة المركزية الغربية والتوجّه نحو قراءة موضوعية منفتحة على الآخر وعلى الثقافات الأخرى المختلفة.

في الفصل الأوّل من الجزء الأوّل وقع التركيز في الفقرة الأولى على ثلاثة عناصر هامّة حدّدت الإطار التاريخي والثقافي الذي برزت فيه التيارات العلمية والفلسفية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. هذه العناصر تمثلت في تلقّي نظرية النشوء والتطوّر لشارل داروين عن طريق شبلي شميّل والنظرية المادية التي كان لها وقع على الحركة الاجتماعية، وعلى الجدل الفلسفي والدّيني الذي جرى آنذاك بين جمال الدين الأفغاني والمستشرق الفرنسي إرنست رينان في علاقة الدّين بالعلم (ص.44) من ناحية، وكذلك بين الشيخ محمّد عبده وفرح أنطون(ص.97) فيما يخصّ إعادة قراءة ابن رشد من وجهة نظر معاصرة من ناحية أخرى (الفقرة الثانية). أمّا العنصر الثالث فيشمل موضوع التقدّم وقضية الإصلاح السّياسي والتربوي التي تناولها كلّ من رفاعة رافع الطهطاوي(ص.117) وخير الدين باشا التونسي ونقد الاستبداد من قبل عبد الرحمان الكواكبي (ص.135) ومشكلة الفصل بين الدّين والدّولة لدى بطرس البستاني إلى جانب مسألة

التعصّب والتساهل/التسامح كما طرحها كلّ من أمين الرّيحاني وجبران خليل جبران (الفقرة الثالثة). ونلاحظ في هذا الفصل الذي كتب موادّه أنكه فون كوگلگن وسرحان ذويب اعتناءً خاصّا بإبراز الخلفيات الفلسفية المتنوّعة لعصر النهضة.

أمّا الفصل الثاني من المجلّد الرّابع فيشمل التحوّلات الفكرية التي ظهرت خلال الحقبة التاريخية بين الحربين العالميتين وما انجرّ عنها من تغيّرات سياسية امتدّ ت إلى حدود عام 1960 وتُوّجت باستقلال أغلب الدّول العربية من هيمنة الاستعمارين البريطاني والفرنسي. وتعتبر هذه الحقبة بمثابة مرحلة "توجيه الأزمة" (ص.167) التي مرّ بها المثقفون العرب وأفرزت نظريّات سياسية تحرّرية تجلّت في أعمال علي البلهوان وألبير ممي من تونس و علّال الفاسي من المغرب وسجالات فلسفية ونقدية مختلفة جرت في رحاب الجامعات و مراكز البحث التي تأسّست خصوصا بعد الاستقلال في عدد من هذه الدّول.

في هذا الإطار تمّت دراسة أعمال أحمد لطفي السيّد وعلي عبد الرّازق وطه حسين من مصر (ص.186-209) بالنسبة للفترة الليبرالية والعلمانية (الفقرة الرابعة)، وعصام الدين حفني ناصيف من مصر ورئيف خوري وشارل حبيب مالك وكمال يوسف الحاج من لبنان فيما يتعلّق بالحركة الاشتراكية وكذلك بفلسفة حقوق الإنسان (ص.215-241)، ثمّ مصطفى عبد الرازق وأحمد أمين وابراهيم مذكور وأحمد فؤاد الأهواني فيما يخصّ الفلسفة الإسلامية وتاريخها (الفقرة الخامسة). كما تناولت الفقرة السادسة الحركة التوماويّة مع يوسف كرم والتيار الذاتي الجواني مع عثمان أمين والنزعة الوجودية لدى عبد الرحمان بدوي والمنطق الوضعي والنقد الثقافي والاجتماعي (ص.275-285) مع زكي نجيب محمود مرورا بشخصانية محمّد عزيز الحبابي من المغرب (ص.286-293).

في الفصل الثالث والأخير من الجزء الأوّل، تمّ التركيز في الفقرة السابعة على الحركة الفلسفية التي تجلّت منذ الستينات إثر حرب 1967 ضدّ إسرائيل والأزمة التي تلتها. تبلورت هذه الحركة، أوّلا، في ظاهرة النقد على مستويات مختلفة، بدءا من "النقد الذاتي" الذى باشره علال الفاسي منذ النّصف الأول من القرن العشرين وتجذّر بعد الحرب مع المفكّر السّوري صادق جلال العظم (ص.350-365) وتواصل مع "نقد الخطاب الدّيني" ودوره في تكريس السلطة الدينية والسياسية مع العظم و كذلك مع بولس الخوري (ص.333-349). كما تبلور هذا النقد لدى المفكر

المغربي عبد الكبير الخطيبي في "النقد المزدوج" (ص.365–377) قبل أن يظهر في نقد الاستشراق مع إدوارد سعيد أواخر السّبعينات من القرن الماضي.

إلى جانب النقد أفرزت الحركة الفلسفية، ثانيا، سجالات عديدة حول العقلانية في الفقرة الثامنة. وقد أثرت هذه السّجالات التي قادها كلّ من فؤاد زكريا (ص.385–398) ومحمد أركون (ص.399–408) ومطاع صفدي (ص.408–420) وحسن حنفي (ص.421–436) ومحمد عابد الجابري (ص.437–451) والطيب التيزيني (ص.453-465) وعادل ضاهر (ص.465–473) وناصيف نصّار (ص.474–484) وعبد الرحمن طه و محمّد المصباحي (ص.497–504) وفتحي التريكي (ص.505–515) وغيرهم الحوار الثقافي والجدل السّياسي في عدد من البلدان العربية لأنها أثارت جملة من المسائل الشائكة التي كانت وما زالت تشغل المتفلسفة العرب مثل قضية التراث والحداثة والإسلام والإشتراكية والعقلانية والقيم وكذلك مبادئ الحرّية والديمقراطية والعدالة. وقد ساهم في تحرير هذه الفقرة الطويلة إلى جانب أنكه فون كوگلگن وسرحان ذويب عدد آخر من الباحثات والباحثين مثل أورسولا غونتر وكاتا موزر وسوزان كسّاب وميخائيل فراي وهارالد فيرزن.

أمّا الفقرتين التاسعة والعاشرة من الفصل الثالث فقد اهتمّتا بمواضيع فلسفية نظرية مثل التأويل أو الهرمنوطيقا كما تبلورت لدى نصر حامد أبو زيد (ص.534-ص.542) وفلسفة التاريخ في اعمال عبد الله العروي وقسطنطين زريق (ص.547–565) في حين ركّزت الفقرة الحادية عشر على الفلسفة النسويّة و حقوق المرأة التي صاغتها بتّينا دنّرلاين (Bettina Dennerlein) وأكّدت فيها على الدّور الذي لعبه بعض المثقّفين مثل قاسم أمين وعلال الفاسي في مسألة تحرير المرأة والمواقف التي تبنّوها على المستويين الفكري والسّياسي. فمن خلال كتابيه "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" طالب قاسم أمين بتحقيق العدل و الحرّية للمرأة وفتح المجال لها في مجالي التربية و التعليم(ص.581–585). غير أنّ الباحثة لم تشر في مقالها إلى الطاهر الحدّاد، أحد روّاد هذه الحركة، وإلى المنظّرات العربيّات مثل نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وغيرهما في هذا المجال، وهو ما أفقد بحثها بعده النّسوي الفعلي وغيّب أبعاده الفلسفية. وكان من الممكن أيضا تخصيص حيّز أكبر لبعض الفيلسوفات العربيّات كأمينة الخولي من مصر وفاطمة الحدّاد من تونس على سبيل الحصر.

في الفقرة الأخيرة (الفقرة الثانية عشرة)، أشار الباحث سرحان ذويب إلى تأثير الفكر الغربي على الفلاسفة العرب وكيفية تلقّي التيارات الفلسفية لديهم مثل الوجودية والبنيوية

والتفكيكية والتأويلية وأثرها على مقارباتهم العلمية والفلسفية والجمالية والأخلاقية. وهو ما برز في بحوث بعضهم مثل مصطفى النشار ومشير باسل عون ومحمّد محجوب ورشيدة التريكي بوبكر ومحمّد سبيلا وفهمي جدعان، وفي مناهج تفكيرهم وضمن المدارس التي أسّسوها في سياق هذا التفاعل الفكري كالمدرسة النقدية والسبينوزية والهيجلية والهيدغرية. كما تعرّض بصفة اجمالية إلى التوجّهات الجديدة في كتابة تاريخ الفلسفة وإلى التفاعل مع الحداثة وما بعد الحداثة والفلسفة التثاقفية والمابعد كولونياليّة. إنّ الاهتمام بهذه الجوانب يؤكّد على مدى انفتاح الفلاسفة العرب على العالم وتأثرهم بالآخر ومشاركتهم في الحوار الفلسفي العالمي الذي يسعى إلى تجاوز المركزية الغربية وتكريس المبادئ الكونية.

أمّا الجزء الثاني من المجلّد الرّابع، فقد شمل الدّراسات المتعلّقة بالفلسفة في المناطق غير الناطقة بالعربيّة مثل تركيا وإيران وجنوب آسيا المسلمة. ففي الفقرة الثالثة عشر من الفصل الرّابع، تناول كلّ من سعيد أوزرفارلي وكريستوف هرزوغ التوجّهات الجديدة في الفلسفة العثمانية التي ظهرت خلال القرن التاسع عشر والتطوّرات التي جرت فيما بعد مع التحوّلات السياسية والاقتصادية منذ بداية القرن العشرين وخصوصا بعد الحرب العالمية الأولى وإعلان الجمهوريّة التركيّة عام 1923. وكان لتلقّي الفكر الغربي وللتيّارات الحديثة والتنويريّة التي انتشرت في الأوساط الثقافية أثر كبير على الشباب العثماني حيث نشأت حلقات علميّة وفلسفيّة متعدّدة وحركات إصلاح سياسيّة في ربوع الإمبراطورية العثمانية. كما شمل هذا التغيّر الفكري نزعات مختلفة كالمادّية والداروينية والوضعية والنقدية المحدثة، وكذلك التيارات الرّوحانية والميتافيزيقيّة إضافة إلى ظهور الفلسفة الاجتماعية.

من بين المشاركين في هذه الحركة الفكرية ذكر سعيد أوزرفارلي محمد مونيف باشا (ص.621–628) الذي أسّس أوّل "جمعية علمية عثمانيّة" واهتمّ بفلسفة الحقوق والاقتصاد ونشر كتاب "محاضرات فلسفية" و"فلسفة الحقوق"(ص.621–628). إلى جانبه برز أيضا عدد من المفكرين العثمانيين الشبّان الذين تأثّروا بأفكار التنوير الفرنسي وأظهروا معارضتهم لمشروع التنظيمات الإصلاحي الذي اعتبروه غير كاف لتغيير المؤسّسات داخل السّلطة العثمانية، وطالبوا بإصلاحات سياسيّة جذريّة. ومن بين هؤلاء يمكن ذكر علي سواوي (ص.628–633) وناميك كمال (ص.634–639) في مجال الفلسفة السياسيّة وأحمد جودت وأحمد وفيق بالنّسبة لتاريخ الفلسفة و بشير فؤاد وعبد الله جودت وبهاء توفيق (ص.647–659) فيما يخصّ المادية العلمية والنزعة

الطبيعية. أمّا بالنسبة للوضعية وفلسفة العلوم والحداثة النقدية والداروينية فقد مثّلها كلّ من أحمد رضا وصالح زكي (660–667) ورضا توفيق وصبحي أدهم.

في مقابل ذلك أشار كريستوف هرزوغ في الفقرة الرّابعة عشرة إلى التيارات الرّوحانية كالتصوّف والميتافيزيقية مثل البرغسونية التي تجلّت في أعمال إسماعيل فنّي وأحمد حلمي (ص.674–679) وأحمد نعيم ومصطفى شكيب (ص.681–686) إلى جانب الفلسفة الثقافية والاجتماعية التي بدأت تدرّس في دار الفنون ومعاهد العلوم الاقتصادية والاجتماعية منذ 1910. وكان لأعمال أوغست كونت وإميل دوركهايم الأثر الكبير على علماء الاجتماع الأتراك مثل زياء غوكالب ومحمد عزّت وعلي شوقي وإسماعيل حقّي (ص.687–702) وغيرهم.

بعد عرض الإطار التاريخي والمعرفي ومن شارك فيه من روّاد الفكر الفلسفي في الحقبة الأخيرة من العهد العثماني، وقع الإشارة في الفقرة الخامسة عشر إلى بعض الفلاسفة الأتراك من الجيل الجديد الذين ساهموا في تأسيس الجامعات في إستانبول وأنقرة، وفي تحديد البرامج العلمية والفلسفية في تركيا فيما بين 1920 و1990. وقد شملت هذه المرحلة نخبة من الفلاسفة مثل نوسرت شكري هيزير و حلمي زيا أولكن ونجاتي أكدر وإزمرلي اسمعيل حقّي وأرهان سادتين بركسوي وخليل وهبي إرالب و مجيت غوكبرك وغيرهم (ص. 718-824)، وكذلك الأساتذة الألمان الذين ساهموا في تطوير الفلسفة في تركيا مثل هانس رايشنباخ (Hans Reichenbach) وإرنست فون أستير(Ernst von Aster) وفيلهلم بيترس (Wilhelm Peters) وفالتر كرانس (Walther Kranz) (الفقرة السادسة عشر).

إنّ ما يلفت النظر في هذا الفصل هو العرض الوافي للحركات الفكريّة والفلسفيّة التي برزت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين وما واكبها من مؤسّسات أكاديمية وعلمية أعطتها دفعا هامّا، ثمّ الإشارة إلى المفكّرين الأتراك والغربيين الذين ساهموا في هذه العملية التثاقفيّة حيث حصل الرّبط بين الإطار التأريخي والمعرفي من جهة والفاعلين فيه من جهة أخرى. وهو ما أضفى على الدراسة طابعا متكاملا.

إضافة إلى ذلك، خُتم هذا الفصل في الفقرة السابعة عشر بلمحة حول الحركة الفلسفيّة النسويّة من طرف الباحثتين سربيل شكير وزينب ديرك التين قدّمتا صورة لبوادر التحرّر النسائي في الحقبة الأخيرة من العهد العثماني وللجدل الذي جرى خلال صياغة الدستور فيما بين 1908-1918 حول مكانة المرأة القانونية وحقوقها ودورها في المجتمع (ص.878-894). وقد

كان لمبادئ الدستور الأساسية مثل الحرّية والأخوّة والعدالة تأثير كبير على نموّ الحركة النسويّة وتطوّرها، خاصّة في الأوساط الثقافية حيث شارك عدد من المفكرين و السّياسيين مثل سعيد حليم باشا ومصطفى صبري وزيا غوقلب والأديبة خالدة أديب في ربط حركة التحرّر النسويّة بالتعليم والتربية والتطوّر الاجتماعي.

في الفصل الخامس من الجزء الثاني، وقع التعرّض إلى الفلسفة في إيران وكيفيّة تواصل السّجال فيها حول التراث المتمثل في تقبّل فلسفة ابن سينا نظريّة مُلاّ صدر الشيرازي في الوجود من ناحية، وتلقّي الفكر الغربي وأثره على تطوّر الفلسفة في إيران منذ القرن التاسع عشر من ناحية أخرى. وهو ما أشار إليه الباحث رومان زايدل في مقدّمة الفصل (ص.901-909) حيث بيّن أنّ هناك اتّجاهان يحدّدان تمظهر الفلسفة في إيران خلال القرنين الماضيين: الأوّل يتمثّل في ترسيخ الفلسفة الإسلامية عن طريق تأسيس "مدرسة إصفهان" للحكمة المتعالية، والثاني في تلقّي الفكر الغربي ودوره في نشأة التيارات الفلسفية خارج الإطار الفلسفي الإسلامي. وقد كان لأعمال فلاسفة التنوير وروّاد التقدّم العلمي في الغرب الأثر الكبير على تجديد الخطاب الفلسفي الفارسي في المجالين السّياسي والعلمي وفي إطار الحوار بين الثقافات.

بالنسبة للمشاركين في التوجّه الأوّل، قدّم رزا هياتبور في الفقرة الثامنة عشر عددا من الأسماء البارزة التي كان لها دور فعّال في نشر فلسفة الوجود أو "الحكمة المتعالية" لمُلاّ صدرا في الأوساط الثقافية الإيرانية. ومن بين هذه الأسماء، ذكر الملاّ علي نوري الذي درّس في إصفهان الفلسفة والتصوّف وسعى إلى ربط الحكمة المتعالية لدى مُلاّ صدرا بأفكار ابن عربي ومير داماد في الوجود. لقد اعتبر أنّ الله بمثابة الوجود المطلق الذي يتّسم بالكمال والوحدة في حين أنّ الحركة الإرادية هي من خصائص الموجود (ص.918). وبهذه الطريقة هيّأ المُلاّ علي نوري الأرضية لتعزيز نظريّة وحدة الوجود لدى مُلاّ صدرا ونشرها عن طريق تلاميذه مثل الملاّ هادي سبزواري والملاّ عبد الله الزنوزي وابنه الملاّ علي آقى الزنوزي ومحمّد رضا قمشاي الذين أسّسوا مدارس للفلسفة الصّدريّة في طهران ومشهد وغيرها من المدن الفارسيّة.

في مقابل هذه المدرسة الصّدريّة أشار الباحث سجّاد رزوي في الفقرة التاسعة عشر إلى الحركة النقديّة السيناويّة التي ترأسها السيّد أبو الحسن طبطباي المعروف تحت اسم "الجلو" (Ğelve) والذي حاول نقض مبادئ الوجود لدى مُلاّ صدرا بالعودة إلى تحديد ابن سينا للوجود في كتاب **الشفاء** انطلاقا من "واجب الوجود" و"ممكن الوجود" (ص.952-964). وقد شمل النقد

المبادئ الثلاثة لنظرية الوجود الصّدرية، أي "أسبقيّة الوجود على الماهية" و "وحدة الوجود" إلى جانب "الحركة الجوهرية".

في الفقرة العشرين، قدّم رومان زايدل عرضا لعملية تلقّي الفلسفة الأوربية في إيران خلال القرن التاسع عشر وأثرها على تابعي الفلسفة الفارسية التقليديّة حيث قُبلت أوّلا بالشكّ وحتّى بالرفض القاطع، وذلك خوفا من الاغتراب. كما أشار إلى الجيل الأوّل الذي سافر إلى الغرب قصد التعلّم وتعميم الفلسفة الأوربية في إيران مثل السيّد حسن تقي زاده الذي ساهم بصفة فعّالة في مواجهة علماء الدّين التقليديين، و تقي أراني الذي يعتبر المُنظّر الأوّل للمادية الجدلية والماركسية في إيران (ص.980-1015). كما تناول مع رزا هايتبور في الفقرة الحادية والعشرين الخطاب الفلسفي التقليدي الذي تطوّر في سياق تقبّل الفكر الغربي. وكان للعلّامة محمّد حسين طبطباي وتلميذه مرتضى مطهّري إلى جانب المفكّرين مهدي هايري يزدي والسيّد حسين نصر ومحمّد تاقي جعفري دور حاسم في صياغة هذا الخطاب. فقد قام هؤلاء بقراءة أعمال مُلاّ صدرا على ضوء فلسفة ابن سينا من جهة، والفلسفة الحديثة انطلاقا من ديكارت وهيجل والمادية الجدليّة من جهة أخرى (ص.1017). هذه القراءة أفرزت لدى العلّامة محمّد حسين طباطباي تأويلات جديدة ربطت بين نظريّة ابن سينا في الوجود وأنطولوجيا مُلاّ صدرا؛ إذ ميّز فيها بين "واجب الوجود" و "ممكن الوجود" و"ممتنع الوجود" أو "العدم" الذي هو نسبي و يخضع للتحوّلات الزماكانية في مقابل واجب الوجود الذي هو مطلق و يتّسم بالوحدة و الأسبقيّة على الوجود الفعلي في تجلّياته المتعدّدة (ص.1019). كما فصل طباطباي بين المعرفة الفلسفيّة والحقائق العلميّة، و لكنّه أكّد بالاستناد إلى الحكمة المتعالية لدى مُلّا صدرا على الوحدة بين العقل والعاقل و المعقول (ص.1020-1024).

إلى جانب هذه القراءات حصلت أيضا منذ الستّينات من القرن الماضي مقاربات للفلسفة الفينومينولوجية والوجودية والتأويليّة بعدما انفصلت الفلسفة عن الخطاب الديني وتحوّلت إلى مادّة أكاديمية مستقلّة تدرّس في الجامعات الإيرانية. وقد ساهم في تعزيز هذا المسار المستشرق الفرنسي هنري كوربان الذي درّس في جامعة طهران واهتمّ خصوصا بفلسفة السهروردي الإشراقيّة (ص.1068-1072). فمن خلال دروسه والعلاقة الودّية التي كانت تربطه بزملائه مثل العلّامة محمّد حسين طباطباي وحسين نصر شجّع كوربان على تقبّل الفكر الغربي في إيران، وخاصّة فلسفة الوجود لدى هايدغر. كما أعطى للسّجال النقدي ومناهج المقارنة بين الفلسفة الإسلاميّة والفلسفة الغربيّة دفعا هامّا في الفترة التي سبقت الثورة الإيرانية. ومن بين المفكّرين الفرس الذين

أثروا الخطاب الفلسفي آنذاك محمّد تقي جعفري وأحمد فرديد ومحمّد علي فرّوجي و يحيى مهدوي وكريم مجتهدي وداريوش شيغان. وقد برز بعضهم من خلال تفاعلهم مع خطاب الأصالة (ص.1075–1087) ونحتهم لمفاهيم فلسفية جديدة تترجم الواقع الاجتماعي وتكرّس مواقفهم الإيديولوجية والسياسية. امّا البعض الآخر مثل عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري فقد وجّه خطابه نحو قراءة نقديّة تستند إلى العقلانية النقديّة كما تبلورت لدى كارل بوبر أو حسب التأويل الهرمنوطيقي الذي صاغه هانس جورج غادامر وطبّقه نصر حامد أبو زيد على تأويل النصّ الديني.

في الفقرة الثانية والعشرين، ركّزت الباحثة كتيّون أميربور على تحديد الإطار التاريخي الذي نشأ فيه التفكير السّياسي في إيران منذ الثورة الدستوريّة في بداية القرن العشرين (1904–1909) وكيفية تطوّر الخطاب السّياسي انطلاقا من مفهوم "العدل" وصولا إلى مبادئ "الحرّية" و"الديمقراطية" و"ولاية الفقيه" عن طريق عدد من روّاد الفكر الدّيني والفلسفي مثل مرضي محمّد حسين النايني بكتابه **تنبيه الأمّة و تنزيه الملّة** (ص.1117) وفضل الله نوري وعلي شريعاتي وحسين علي منتضري وغيرهم.

كما خصّصت الباحثة الفقرة الثالثة والعشرين للحركة الفكرية النسويّة والسّجال الذي جرى فيها منذ القرن التاسع عشر حول كيفيّة تحرير المرأة وتكريس حقوقها الشرعيّة والاجتماعية مثل المساواة بينها وبين الرجل ونزع الخمار أو فتح المجال لها في الشغل والتربية والتعليم (ص.1138). ومن بين النساء اللواتي شاركن في هذه الحركة النسائيّة ذكرت كتيّون أميربور فاطمة زارّين تاج المعروفة تحت اسم "قرّة العين" التي التحقت بالحركة البابيّة ونزعت الخمار خلال الاجتماع الذي عقد عام 1848 للتعبير عن المساواة بين الجنسين، وكذلك فاطمة أسترابادي المعروفة باسم "بيبي هانم" التي أسّست في منزلها أولى المدارس للفتيات ونشرت مقالات حول تربيتهنّ، والشاعرة عصمت طهراني و صادقة دولاتابادي التي أسّست أوّل جمعية نسائيّة في إصفهان و جريدة "صوت المرأة" عام 1919 التي واجهت معارضة شديدة من قبل المحافظين من علماء الدّين. غير أنّ حركة التحرّر النسويّة وجدت دعما فيما بين 1921 و1978 من طرف الشاه رضا بهلوي وابنه محمّد رضا اللذان فرضا بالعنف مشروع الحداثة في إيران. أمّا في المرحلة الأخيرة، منذ الثورة الإسلامية، فقد تواصل الخطاب حول المرأة انطلاقا من مبادئ حقوق الإنسان وكيفيّة تطبيقها في المجتمع، وهو ما دعت إليه القاضية شيرين عبادي وشهلى شركت وفائزة هاشمي.

في الفقرة الرابعة والعشرين، يختم رومان زايدل الفصل الخامس (ص.1170-1185) بنظرة استشرافيّة حول تطوّر الخطاب الفلسفي في إيران خلال القرن الواحد والعشرين. فهو يعتبر أنّ التيارات التي ظهرت منذ القرن التاسع عشر ستتواصل عن طريق القراءات الجديدة التي تشكّلت في العقود الأخيرة من القرن الماضي وأفرزت مواقف مختلفة سواء إزاء التراث الفلسفي الإسلامي المتمثل خاصّة في فلسفة الوجود لدى مُلّا صدرا أو الفكر الغربي في تقبّله واستيعابه أو نقده ودحضه. وهو ما يفتح مجالا واسعا للدراسة والتأويل في المستقبل القريب والبعيد.

في الفصل السادس والأخير من المجلّد الرابع، يلفت الباحث يان بيتر هارتونغ النظر في المقدّمة إلى جنوب غرب آسيا المسلمة، وبصفة أدقّ إلى شبه القارّة الهندية، حيث تواجد منذ الاستعمار البريطاني توجّهان متباينان للفكر الفلسفي: الأوّل يتمثّل في التشبّث بالمدرسة التقليدية للفلسفة الإسلامية ومواصلة نشر تعاليم الحكمة المتعالية لمُلّا صدرا الشيرازي، والثاني تجلّى في الانفتاح على التفكير الغربي الذي لقي تشجيعا من قبل السّلطة البريطانيّة الحاكمة لخلق حوار بين الثقافتين الهنديّة والغربية. هذا الفصل بين التوجّهين ظهر خاصّة في التمييز بين اللغات المستعملة من طرف النخبة المثقّفة حيث حافظ الجانب التقليدي على استعمال اللغتين العربيّة والفارسية أو الأورديّة في المدارس التي كان يديرها، في حين هيمنت الإنجليزية في المدارس العليا التي فتحت المجال للاطّلاع على الفكر الفلسفي الغربي (ص.1190). غير أنّ السّجال الذي حصل داخل المدرسة الفلسفيّة التقليديّة حول العلاقة بين الحكمة والعقيدة أو العلم و الدّين الذي أثاره المنطقي الهندي محبّ الله بهاري في أواخر القرن السّابع عشر انطلاقا من نقده لمُلّا صدرا "رسالة على التصوّر والتصديق" هيّأ الأرضيّة للتواصل مع فلاسفة التنوير والمثالية الألمانية خلال القرن التاسع عشر.

في الفقرة الخامسة و العشرين، قدّم الباحث يان بيتر هارتونغ عرضا حول تطوّر المدارس التقليدية للفلسفة الإسلامية عن طريق عبد العلي فرنجي محلّي الملقّب ب"ملك العلماء" لما حرّره من كتب وشروح، وفضل الإمام خيربادي ومدرسته التي ضمّت عددا من تلاميذه مثل صدر الدّين دهلوي وفضل الحق خيربادي وعبد الحق خيربادي الذين واصلوا نشر أفكاره و طرق تدريسه (ص.1196-1243)؛ إذ ركّز عبد العالي في أعماله الفلسفيّة على دراسة المنطق و شرح كتب مُلّا صدرا في الوجود و الحكمة المتعالية.

أمّا الفقرة السّادسة والعشرين، فقد خصّصت للدّور الذي لعبه المستشرقون الذين كانوا في خدمة الاستعمار البريطاني في الهند والمتمثل في دفع الحوار بين المفكّرين الإسلاميين وروّاد الفلسفة الغربية. ومن بين هؤلاء المستشرقين يمكن ذكر ألويس شبرنغر (Alois Sprenger) ووليام مويير(William Muir) وتوماس ولكر أرنولد (Thomas Walker Arnold)(ص.1244-1249). في حين حاول شبرنغر الغوص في تاريخ الإسلام بالاستناد إلى مراجع لم تذكر بعد في البحوث السّابقة، ولّع وليام مويير سجالا حادّا بينه و بين رواد الفكر الإسلامي في الهند مثل السيّد أحمد خان و السيّد أمير علي بعد أن نشر كتبا مناهضة للإسلام مثل "حياة محمّد" و "صعود و أفول الإسلام". أمّا توماس أرنولد فقد سعى لبناء جسر للتواصل بين هؤلاء المفكّرين ومعاصريهم في الغرب. وهو ما تبيّن بصورة واضحة في أعمال الشاعر والفيلسوف محمّد إقبال الذي تأثر بأفكار كانط وهيجل ونيتشه وبرغسون. هذا وختم الباحث يان بيتر هارتونغ هذا الفصل بالفقرة السّابعة والعشرين التي تضمّنت خلاصة للنقاش الذي جرى في القرن الماضي بعد 1947. فإلى جانب تلقّي أعمال محمّد إقبال وتأويلها برزت حركة فلسفيّة واسعة في الهند وباكستان ركّزت خصوصا على استيعاب الفلسفة التحليلية من ناحية والفينومينولوجيا والفلسفة الوجودية من ناحية أخرى. كما سُجّل الاهتمام أيضا بفلسفة الأخلاق التي ساغها فضل الرحمان مالك انطلاقا من قراءاته الفينومنولوجية (ص.1318-1363).

في الختام لا بدّ من التنويه بهذا المجلّد الرّابع والمرجع الثمين من سلسلة **الفلسفة في العالم الإسلامي** الذي تميّز بالشمولية والتخصّص في آن واحد؛ إذ جمع بين أعلام الفلسفة في كلّ من الدّول الناطقة بالعربية والتركية والفارسية والأردية من جهة، وأعطى بذلك نظرة شاملة للفلسفة المعاصرة في هذه الفضاءات الثقافية، وركّز من جهة أخرى على الجانب الخاصّ لعدد واف من المفكّرين والفلاسفة الذين كان لهم أثر بارز في توجيه الفكر الفلسفي و تطويره بحيث يجد القارئ غايته عند الاطلاع على مضمونه في الجملة والتفصيل، سواء في المقدّمات لمختلف الفصول أو ضمن العروض القيّمة حول هذه الأعلام. كما زُوّد المجلّد بقوائم للمصادر والمراجع للفلاسفة الذين وقع التعرّض لهم وكذلك بمعاجم تفصيلية وفهارس للموضوعات والأسماء في خاتمة الجزء الثاني. هذا الجرد البيبليوغرافي الوافي يمثل حقّا إحدى مزايا هذه الموسوعة العلمية الرّصينة التي ستنشر بالإنجليزية من قبل دار بريل للنشر في هولندا بعد ثلاث سنوات، مع الأمل أن تجد أيضا طريقها إلى لغة الضّاد في القريب القادم.